

编者按 阿兰·乐比雄（Alain Le Pichon，又译“李比雄”），法国学者，互惠人类学的倡导者，1942年出生于越南，青年时期从哲学转向人类学，1980年代与著名哲学家、符号学家、文学家埃科（Umberto Eco）一道，创办了欧洲跨文化研究院（Transcultura），并一直担任院长。数十年来，乐比雄凭一己之力，支撑了研究院的活动。他强烈主张颠倒人类学的主客关系（变非西方人为西方的研究者）。他的主张有相当广泛的影响，但学界对于其事业的源流与内涵，却未加公允的评介。2019年12月起，王铭铭教授通过电子邮件对乐比雄进行了一系列访谈。其间，乐比雄叙述了他如何从殖民者的孩子成长为爱好“遥远的目光”的人类学家，界定了“互惠理解”“共同的尺度”“变形”等概念，其所讲的“故事”，有着重要的学术史和理论价值。我们对访谈录原稿进行了必要的调整、删节和修订，形成本期对话，以飨读者。

目光与面容的相遇

——与法国人类学家阿兰·乐比雄教授的对话

王铭铭 阿兰·乐比雄

王铭铭：最近我常常想起费尔南德斯（James Fernandez）教授和辛格（Milton Singer）教授合编的《互惠理解诸条件》^①一书。2000年我在芝加哥大学访学，年过古稀的费教授亲自赠了我一册。它汇编了1992年9月提交给为纪念芝加哥大学百年诞辰举办的互惠人类学研讨会的论文。从书上看，那场研讨会隆重邀请了您和您的团队。在那本文集里，费尔南德斯教授对跨文化研究做了梳理。他提到，跨文化研究有两条发展脉络。其中一条可追溯到芝大人类学家雷德菲尔德（Robert Redfield）1950年代的“跨文化研究课题”。费氏称，正是基于这条脉络，他自己1998年提出了“托克维尔倡议”（Tocqueville Initiative），提议学界基于托克维尔有关法—美互惠理解的论述，增强社会科学调查研究的跨文化性和多边性。另一条，则是以您和符号学家埃科（Umberto Eco）教授1980年代之后的学术活动为共同代表的，它的标志性成果是欧洲跨文化研究院（Transcultura）的建立，这个机构致力于增进欧洲与世界其他地区（特别是第三世界）之间的相互研究。在我看来，这两条脉络虽然可以一起谈论，但二者有所不同。相比于芝大学者的主张，您倡导的跨文化研究并不局限于法—美知识互惠，而是侧重于从非西方视角看西方。在一定意义上，您颠覆了人类学的主客关系次序。您在《互惠理解诸条件》的另一篇《引言》中介绍了自己的工作，谈到与埃科和卡梅拉·利森（Carmela Lison）邀请非洲学者研究欧洲的事情。您也谈到一个看法：世界需要更多往返于西方与非西方之间的人类学研究者。那么，您是出于何种考虑，认为我们需要“第三世界”的人类学家来撰写研究西方的民族志的呢？——我记得六七十年前人类学家用这个概念来形容其“他者”所处的世界。

^① James Fernandez & Milton Singer eds., *The Conditions of Reciprocal Understanding*, Chicago: Center for International Studies, 1995.

乐比雄：那是很久以前的事了，当时我们还在用“第三世界”这种词。如今欧洲夹在中美两个大国中间，才像“第三世界”，因而，若是要妥善回答您的问题，那当年我在会上的那些表述差不多都要翻新了。我勉为其难地来进行一些说明和解释吧。

记得是半个多世纪前，克劳德·列维-斯特劳斯（Claude Levi-Strauss）在他法兰西学院的第一堂课上谈及民族学（社会或文化人类学）的未来，他明确指出，这门学科的目标，就是实现跨文化研究。跨文化这一说，出现得很早，列维-斯特劳斯不过是以更为精彩的方式说明了他之前西方人类学的一般主张。而我们在芝大开的那场研讨会也过去很久了。时代和观念都变了。

在跨文化这项事业里，我一直主张从内部改造主流人类学。我兴许一败涂地了，但我仍未绝望，毕竟，人类学界还有您这样的学者，还有充满活力的中国人类学。

我的确始终相信，社会科学，或者至少人类学这门研究人的学问应该扩展到非西方去，关注非西方观念、方法论和“思维模式”。

从大的方面说，这有哲学上的考虑。美学、诗和美本身的生成语法，都产生于不同文化主体间的相互交流中，我们应更努力地理解这类交流，为此，我越来越多地试图从维特根斯坦和他的语言游戏理论中推衍出一个相关观点，我越来越受歌德的“原型”（Ur-form）理论（这一原型理论不仅被歌德写进诗集，也被他用来研究自然科学）的影响。

然而，我在跨文化研究上的所为，却首先是具体的知识行动。

王铭铭：您说的“知识行动”具体是如何开始的？

乐比雄：1970年，我赴塞内加尔的达喀尔文明研究工作。之后的十年里，我和非洲的同事友人们一道，研究非洲萨赫勒地区神秘莫测的口述文化。我被当地友人们热情地引入这个领域，在研究中，得到他们的慷慨帮助。我感怀于心，希望有机会能回报他们。我意识到，对他们最好的回报，就是请他们来研究我的文化。我争取到了利奥波德·桑戈尔（Leopold Senghor）^①的支持，他当时在做我论文答辩的主审。在他的支持下，我发起了“第三世界学者的法国田野调查”项目。我邀请来自西非、马达加斯加的五名学者前往法国做田野调查，研究巴黎、普罗旺斯、波尔多和佩皮尼昂地区。研究中心让人文科学院负责我的项目以表支持，当时的院长克莱门斯·海勒（Clemens Heller）也提供了很多帮助。

项目启动仪式的气氛很好，也有很多媒体争相报道。项目成员之一，来自马里巴马科人类学研究所的年轻学者穆萨·索乌（Moussa Sow）向主办方分享了自己在法国梅多克开展田野工作的深刻体验。

王铭铭：让一位非洲学者到欧洲来讲述自己的西方研究，实在是一个创举。在中国，有意识地从自己的角度做西方研究，还是最近一二十年才开始的，而您开始得如此之早，当时一定轰动了法国学界吧？

乐比雄：对，不过情势却急转直下。不管是法国高等研究院（Ecole des Hautes Etudes），还是法国国家科研中心（CNRS）都认为应叫停我的项目。当时还有一份提交给非洲研究部的保密报告中写道：“邀请对这类研究没有概念的非洲学者做田野十分荒谬。”报告还说：“这帮非洲研究者应先在正经学校接受训练、接受指导和监督……”；“该项目在动摇民族学，应尽快叫停……阿兰·乐比雄是害群之马，应即刻停掉他的研究”。接着，法国国家科研中心成立专事委员会，于1984年12月前往马里巴马科人类学研究所开商讨会，最后提出决议，让我做出选择：要么妥协，要么辞职。

王铭铭：这么严重？而您显然没有放弃……

乐比雄：我得到非洲学者们的支持，我选择了坚守。为此，我付出了代价，失去了学术地位、头衔、法国学界的支持和发表出版权。不过，事情很快有了转机。先是从意大利传来了好消息。著名的符号学家翁贝托·埃科（Umberto Eco）从博洛尼亚大学写信来鼓励我，还说要借这所欧洲最古老的大学成立900年之机启动新的互惠人类学项目。他将其称为“来自远方的凝望”。完成项目后，我们还一起发表了问题相

^① 利奥波德·塞达尔·桑戈尔（Léopold Sédar Senghor, 1906—2001年），塞内加尔诗人、政治家、文化理论家，1960年成为塞内加尔首任总统，对内实行非洲社会主义政策，对外亲西方（亲法），参与了法语圈国际组织的创立。1980年底，桑戈尔辞去总统职务，1983年，成为担任法兰西学术院院士的首位非洲人，1985年获诺尼诺国际文学奖。

关成果。^①没过多久，令我惊讶的是，中国的中山大学、北京大学以及中国社会科学院都对我的课题表示关注，表态说准备参与其中。中山大学特别积极，安排两名学者参与博洛尼亚项目。到了 1988 年，有了埃科和一批中国学者的加入，我们决定一边启动新项目，一边创建欧洲跨文化研究院。我们的研究院以发展互惠人类学为己任，希望从中、非、印度学者的视角审视全球化舞台以及它的主演们——被莫名其妙地冠上“西方”之名的欧美。

人类学，作为专门研究人的一门科学，自有一套科学研究的标准，但它的诞生实属偶然。它是欧洲文明在过去两个世纪里，处理与非西方文化之关系的产物。西方人类学的主要原则被列维-斯特劳斯称为“遥远的目光”。这条原则有着特定历史背景：过去近两个世纪里，人类学家同研究客体的关系，便是至今仍由西方主导的世界里，西方人、白人与这些研究客体的权力关系。

过去几十年来，世界产生了深刻的变化，这些变化随之改变了上述关系。人类学的观察环境和实践也变了，因此，人类学研究的方法和原则也需要彻底改革。

学科改革是博洛尼亚项目的雄心壮志。1989 年 5 月，在以“知识边界”为题的项目闭幕会上，中、非学者们展示了自己对博洛尼亚市及意大利社会的研究。

第二年，我们计划在中山大学办个研讨会，埃科建议，我们可以借机专门讨论方法论问题。在那个特殊时期，我们的会议没有办成。但中、欧学者都不愿放弃。当时我在佛罗伦萨的欧洲大学研究院（European University Institute of Florence）访学，时任院长的埃米尔·诺埃尔（Emile Noel）曾驻欧盟委员会，任秘书长一职，我设法通过他，赢得了欧盟委员会对会议的特别支持。半年后，我们开了一次中欧研讨会，主题不再是方法论，而变为“互惠人类学知识的策略”。

王铭铭：您对您的跨文化研究形成和变化的过程所做的介绍，听起来真是惊心动魄，这其中的张力，与世界格局的张力，相互呼应着，要化解很难。您的追求似乎有非常哲学的一面，这便是要从有价值并且对等的文化之间寻找真、善、美的源泉。而您要实现这一哲学追求，需要继续动用“遥远的目光”。在人类学里，这似乎是平常之事。然而当您将其付诸行动，邀约曾被长期视作被研究者的非洲人来研究“西方”，这便挑战了世界性的文化等级秩序。如您所言，对巴黎的那些学官们，来自“未开化”的文明阶梯低处的人，不应有资格研究文明阶梯高处的“西方”。对此，我个人也深有感触。我在伦敦留学时曾想研究西方或者印度和非洲。然而，当时的老师们不能理解，大学科研基金会难以接受并支持一位东方人去研究西方，他们同样也觉得东方人去研究他们的印度、非洲之类异域，是不可思议的。我曾想，法国兴许好一些，因为，你们有列维-斯特劳斯……那么，情况是这样的吗？法国人类学界呢？自 20 世纪初起，这一行业似乎已经克服文明中心主义了，那它是不是克服了文明的偏见了呢？

乐比雄：当时，法国人类学分为两派：马克思主义学派和结构主义学派。列维-斯特劳斯是结构主义大师，受过马克思思想的影响，但与马克思主义者有分歧。他在私下和公开场合里，都不太瞧得上当时在法国大学里颇受欢迎的结构-马克思主义学者。对我的主张，他似乎也并不支持。记得当时有人在提交给“第三世界学者的法国田野调查”评估会的报告中，援引他的观点，控诉我“危害人类学这个统一且不可分裂的共和国”。

然而我向来是列维-斯特劳斯狂热的信徒。对我来说，他的著作是学术生涯的起点，它们启蒙和塑造了我，指引我一路走到现在。

记得我 20 岁上下时，曾在法国阿尔卑斯山度假。我在山中走了很久，便选了座山峰稍作休息，在夕阳余晖中眺望远处的地平线。那时我随身带着两本书：一本是列维-斯特劳斯的《结构人类学》，另一本是尼采的《查拉图斯特拉如是说》。一边翻书，我一边思考什么是人类学的未来，又该如何建立新人类学。就是在一瞬间，我想通了，我选择了《结构人类学》。那时，我压根没有想到正是这本书的作者、我的偶像，对我的知识行动并不支持。

^① *Sguardi venuti da lontano un indagine di Transcultura*, a cura di Alain le Pichon e Letizia Caronia introduzione di Umberto Eco, Milano: Studi Bompiani, 1991.

王铭铭：您的这个选择，恐怕不是随意的吧？这有没有人生经历方面的原因？

乐比雄：我出生在印度支那，是殖民者的后代。我的父亲是殖民地官员，我的母亲生于塞内加尔，她的父亲是一名先后参与北部湾、马达加斯加和苏丹战役的殖民地军人。我重返达喀尔的一部分原因似乎是血脉使然。另外，我从自己研究生涯的起点，便得到塞内加尔诗人总统利奥波德·桑戈尔的支持。他应该说是第一个用文学方式求索于西方的非洲人，他的作品对我启发很大，他的帮助使我感恩在心。而我开始决心推进互惠人类学，推翻以往的学术研究方向，从“南方”看“北方”，从“东方”看“西方”，这个想法则得到了列维-斯特劳斯的启发。

列维-斯特劳斯曾表明，现在轮到用来自“被研究的土著社会”的模式来研究我们自己了。而且，列维-斯特劳斯还缜密、巧妙地运用歌德的方法论，证明观察者和被观察者之间能亲密互动与交流，且指出，时间一长，真理自能从这些互动和交流中脱颖而出。列维-斯特劳斯已经看到过、甚至表达过互惠人类学所持的主要观点。他说过，“神话和思想出现的条件是一致的。神话是用来认识客体的思维，而这种思维模式朴素到只能单纯把物看作物，把意识本身看作是对某种关系的觉察”。^①我们必须向列维-斯特劳斯致敬，他为建立“一个能互通和转化的主观体系”而努力着，我认为这与柏格森有关思考相通。^②

可惜的是，列维-斯特劳斯没能实践他所说的那些要完成的事，或者说，他原本就不愿意承认，帮助古老的土著社会培养他们自己的民族学家/人类学家，让“他们”把“我们”当成研究对象，对消除西方与非西方的敌对关系，会有什么益处。

他的前辈亦是如此。

在我与赵汀阳合作的《一神论的影子》一书发布会上，您应邀给予评论，您给了十分正确精彩的评语，您提到马塞尔·莫斯（Marcel Mauss），还说，他早已对问题有了认识。莫斯的确曾说过：

食物、女人、儿童、财物、护身符、土地、劳动、服务、司祭的职务和地位，所有一切都是用来转让和送礼的材料。这些一来一往，好像在氏族与个体之间存在着一种包括分布在各种地位、性别和代际之间的物品与人在内的精神材料的经常性交换。^③

然而，对互惠交换有如此深刻见解的莫斯，出于历史原因，也没有意识到，人类学必须研究东-西方社会的互惠过程，他和其学生列维-斯特劳斯一样，都没能意识到，这种互惠过程就是历史本身。

我认为列维-斯特劳斯的缺陷恰恰在于，他陷于蒙田和卢梭为代表的人文主义方法和他的理性主义方法中，希望找到一个普遍性体系。我认为不论这个系统是什么，它给研究对象套上民族学（人类学）复杂又冗余的定义，然后把这种定义当成是“作为田野地点的那些土著社会”拥有的知识。而且这也说明列维-斯特劳斯的人类学没能包括互惠知识，即便它也来自“被研究的土著社会”。

即使非专业出身也能看出，人类学中的符号、概念和方法论都是西方思想和文化。换句话说，我们没能实现歌德理想中的那种文明互动。

列维-斯特劳斯观察美国印第安人、阿尔帕什和阿尔根金人，观察神话、仪式的材料，试图通过科学观察得出一种普遍结构。但他看问题的视角仍是西方那套文化、语言 and 世界观，而非真正看到了“土著”眼中的世界。借用美国哲学家蒯因的话来说，列维-斯特劳斯犯了亚里士多德犯过的错误，简单地把普遍范畴等同于希腊语的范畴。

王铭铭：对于列维-斯特劳斯的人类学，我的感受跟您出奇地相似。一方面，我相信，要深入理解人类学这项事业，便要接触他的著述，努力从中寻找灵感。另一方面，我却觉得，对于非西方他者，他的态度如此自相矛盾，他深信亲属制度的“基本结构”和来自原始部落的神话对于我们认识人类与他们的世界有着与科学同等的重要性，但却并不相信被他研究的具体的“原始人”会成为合格的人类学家。记得在《民族学的未来》一文中，他还说，人类学的被研究者都遭受过殖民主义之害，因而，他们仇视西方，不可能

① Claude Levi-Strauss, *L'Homme Nu, septième partie: l'Aube des mythes*, pp. 539-540, Plon Paris, 1971.

② Henri Bergson, *la pensée et le mouvant*, pp. 190-195, Paris: Félix Alcan, 1934.

③ Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, p.164, Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1950.

冷静地研究西方，只会泄愤。不瞒您说，我暗自觉得，一旦遇到他者的思想能力问题，几乎所有最杰出的西方人类学家都有这种自我中心主义。

兴许您前面提到的有关“原型”的看法，会比这位故去的大师所提的“无意识模式”更有助于我们改变现状。但我给这次对话定了一个传记学的目标，我希望通过这次对话，能让大家更多通过您的人生来理解一项事业的历史。所以，我们是否先聊聊之前您提到的：您是“殖民者的后代”，您在殖民地的经历，注定使您立下志向，重返殖民地，推进“互惠理解”。这饶有兴味。请您多讲讲自己的家族史，特别是它与殖民史的关系，以及它如何影响了您对互惠人类学的思考。

乐比雄：用歌德的话说，我一生中互惠人类学的追求，都源于一个“元事件”（Ur-event）。尽管我在还原当时的场景时会有创伤感（便是此时我的童年时光与殖民史相重叠），但某种程度上，我别无他选。我敢说当时我遇到了本雅明说的“历史的天使”，他开启我之后一连串的经历，也使我在不知不觉中鲁莽地走上一条改革人类学的道路。

说起来故事有些长。

1942年，我出生于印度支那。那时越南尚未独立，是法属殖民地。我父亲是法国殖民政府的高官，任职于安南高地上的大叻市。二战期间，法国向纳粹德国投降，不仅被德军占领，还在法国南部成立了维希傀儡政权。轴心国之一的日本也趁机同新成立的维希法国政府签署协议：根据协议，印度支那仍归法国所有，但日军一边观望，一边伺机而动，意在抢夺法属印度支那的控制权。

虽然大叻时局紧张，但我们家人在这个度假胜地过得还算愉快。

我父亲在大叻任行政长官期间，主要负责保证外国使节的安全，中国领事自然也算在内。当时正值中日交战，我父亲请示上级：如果日本当局提出任何有关中国领事的要求，他该如何应付？上级的回答是：听从日本方面的指示。

我父亲对此并不苟同，这违背了他确保外国领事安全的职责。

所以他暗中提点中方领事提防日军入侵，还嘱咐他们做好随时撤离的准备。中方领事也照我父亲的建议，提前准备了撤离的车队。

一天我父亲接到消息，一个日本军团正向大叻开进。他立即通知中国领事和工作人员撤离。事后我父亲得到消息，领事成功撤返到了中国境内的安全区。这位领事临行前，还将一枚象牙印章赠与我父亲。这枚印章一直被悉心珍藏着，现在还完好地保存在我家。这也自然引起了日方的不满和指责。

1945年3月9日，日军入侵并占领了印度支那，美其名曰自己是“从西方殖民者手中解放越南这个亚洲国家”。日军进驻大叻，扣押了我父亲。他沦为阶下囚，受尽严刑拷打。

我同家人一道被送往海边一个小渔村改造的集中营，那年我才三岁。在夜里，近处的田野会时不时传出奇怪的动静，是种有节奏的击木声。声音从地平线的一端传到另一端，像是隐形的神秘人在密谋什么。我没有想错，实际确实如此，这声音是藏在树丛里的越共游击队在秘密联络，商量起义事宜。

有一天，集中营指挥官坂口上尉（Captain Sakagushi）来到关押我们的小房子里，话里满是紧张和气愤：“明天我要处决你们所有人。”当时，妈妈正在辅导没学可上的哥哥们。她一脸平静：“那就明天再说，今天我们还是要完成作业。”

第二天，广岛遭到原子弹袭击，日本天皇宣布投降，日军只得听令缴械，坂口上尉再也没有回来。接下来一段日子里，包括我们这片区域在内的整个日军营地，都遭到了美国空袭。

家人们草草收拾了一个战壕，每当警报响起我们就躲进里面。有一次警报声响起时，妈妈正在洗澡。她套上衣服，抄起身边的我冲向战壕。那时飞机还在低空扫射，子弹擦着我们嘶嘶击在地上，沙土四溅。神奇的是，我母亲居然护着我成功地躲进了战壕。

我是个幸存的幸运儿。我把自己的幸存归功于广岛原子弹，这场历史上最大规模的屠杀。

几周后，法国驱逐舰“凯旋”号（“Triumphant”）在芽庄靠泊，解救了我们，并将我们送往西贡。就在离我们不远的卡提那（Catina）街，越盟操着碎瓶子袭击了一所法国学校，对里面的学生展开屠杀。

几天后，他们又引爆了我们附近的西贡军火库，我现在都忘不了当时爆炸的巨响。

之后，我们全家便搭船返回法国。

回国后，我的童年时常有噩梦造访。我梦到飞机在灰色高空盘旋，投下一枚炸弹。它以令人毛骨悚然的慢动作降落，眼看着要爆炸在我们身上，而惊恐万分的我僵在原地动弹不得。我知道，那是广岛原子弹。

在我的噩梦中，时间仿佛悬搁了……

王铭铭：那么，我们如何理解您童年经历的“元事件”对您学术生涯的影响呢？

乐比雄：我感到，这个“元事件”决定了我的后半生。我们家中那种西方法国家庭的传统秩序崩塌。在我心中一起崩塌的，还有和我家族史绞在一起，贯穿西方史的目的论。在我的童年记忆里，在我的道德、思想和心灵深处，不同的历史、历史观和世俗观被霎时放大、彼此遭遇：我们所处的基督时代秩序与亚洲秩序相互冲撞。

我不知道，是不是本雅明口中“历史的天使”拜访了我，但我把自己的梦看作它的隐喻。在其作品里，本雅明提到了保罗·克利（Paul Klee）创作的《新天使》（*Angelus novus*）这幅画。本雅明对这幅画珍爱异常。这幅画伴随他一生，被当成“历史的天使”的象征。在他看来，保罗·克利的《新天使》画的是一个天使，这个天使凝视着前方，他的嘴微张，他的翅膀张开了，他的脸朝着过去。本雅明说：

在我们认为是一连串事件的地方，他看到的是一场单一的灾难。这场灾难堆积着尸骸，将它们抛弃在他的面前。天使想停下来唤醒死者，把破碎的世界修补完整。可是从天堂吹来了一阵风暴，它猛烈地打击着天使的翅膀，以至他再也无法把它们收拢。这风暴无可抗拒地把天使刮向他背对着的未来，而他面前的残垣断壁却越堆越高，直逼天际。这场风暴就是我们所称的“进步”。^①

站在西方的角度，至少就人类学而言，运用本雅明的历史哲学是很有意义的。

通常而言的三种范式——神学的（宇宙学、神秘学、神话学）、美学的、政治学的，每一种范式都对应一种“分解/引爆”的历史观。历史是历史叙事的一部分，因此它是某种历史观的反映，能体现历史学家的立场观点。人类学也是如此，它不仅描述一个地方的时空位置、该地的视角、语言和语言游戏，也反映当地的观念、规范和认识论。

我援引了本雅明对《新天使》一画，对“历史的天使”，对他倾一生研究的历史哲学的看法。但我想再次引用他。

有趣的是，在本雅明心中，《新天使》这幅画就是自己守护天使的完美重现。根据犹太教和犹太教用来解释永恒的造物主与有限的宇宙之间关系的卡巴拉哲学传统，父母会给新生儿另起一个“隐名”，等到孩子举行成人礼时，隐名才会公布。隐名便是新生儿的守护天使。

隐名的初衷，是父母希望保护孩子免于危险。这个故事记录在本雅明一篇不长但意义重大的自传性散文《阿吉西里奥斯·桑坦德》（*Agesilaus Santander*）中。隐名的起法来自犹太教卡巴拉传统，这个隐名以回文^②写成，调整隐名中字母的顺序便可得到新的意思。本雅明的隐名为阿吉西里奥斯·桑坦德（*Agesilaus Santander*），调整字母顺序就会出现：“*Der Angelus Satanas*”即“天使-撒旦”，是人身上天使和魔鬼之力的融合。^③

我不是犹太人，父母自然也不会给我一个隐名。不过，受童年的经历影响，我一生痴迷于寻找自己的隐名。我虽常常费心练习回文构词法，也没能得到令我满意的结果。直到后来，我在塞内加尔研究富拉尼人的牧民仪式，有一次，和位年轻的富拉尼女孩聊天，被问到自己名字，“Alain”，我回答道：“Ala?”

① Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, in *Ecrits français*, p.331, Paris: Gallimard, 1921.

② 回文，亦称回环，是正读反读都能读通句子，亦有将文字排列成圆圈者，是一种修辞方式和文字游戏。回环运用得当，可以表现两种事物或现象相互依靠或排斥的关系。——译者注。

③ 本雅明的秘密名字是 *Agesilaus Santander*。前者是古希腊斯巴达著名国王的名字“阿格西劳斯”，后者是西班牙北部一个城市的名字“桑坦德”。这两个古怪的名字曾使本雅明遗著整理者感到迷惑不解。最后还是由肖勒姆对这个字谜做出了权威性的解释。他指出，*Agesilaus Santander* 是 *Der Angelus Satanas*（撒旦天使）的变形。撒旦天使的典故出自希伯来经文，也见于《新约》〈哥林多后书〉。这两个名字的意思是，把人身上的天使力量和魔鬼力量结合在一起。——译者注。

她反问。“不，是 Alain”，我重复道；“不，是 Ala”，她如此说道，又紧接着解释给我：“是 Alayel”……Ala 在富拉尼语中指“无”，而 Yel 是个小词缀，指极小的。Alayel 就是“无中之无”（less than nothing）……Alayel，无中之无。这无异于历史的天使赠我的隐名，一个人类学家能拥有的最好隐名。

王铭铭：“无中之无”？这也太道家，或者，太谦卑了！不过很有意思。您的叙述照进了 20 世纪那些暴力的真相，这便是自 20 世纪初以来西方人类学家持续批判的“进步”。在您说的“印度支那”，您作为“开化”的殖民家庭的儿童，目睹了一方（日本）之“进步”给亚洲带来的分裂，以及这一分裂造成的悲剧。出生在这样的家庭，经历现代东西方大国在印度支那这片中间地带的碰撞，您的生命注定不平凡，也注定背负一些历史的重担。您作为一个殖民宗主国在殖民地家庭的孩子，体验了“第三世界”，同时形成了对理解一个完整而非破碎的人文世界的渴望。是这个“元事件”让你下意识地走上互惠人类学研究道路的么？还是说，您还是有接触人类学的具体经验？

乐比雄：维特根斯坦认为，“人类学没什么力度，即使有，那又能是什么呢？”我不同意，我认为人类学具有不可估量的学术力度，它是集理论、方法论和各种田野研究遗产于一身的宝藏。然而在人类学里，我本是个边缘人。我没有经历科班人类学训练，而是从哲学转到人类学的。学生时代，我就读于法国的文科预科，是一种通识教育。在哲学教授斯皮尔（André Spire）的课堂上，我开始接触人类学。读完文科硕士，我决心申请法国的人类学博士项目，去非西方学者们所在的国度，与他们面对面交流。我不断寻找有成就的非西方学者。利奥波德·桑戈尔时任塞内加尔总统，他的诗歌我读过一些，十分欣赏，我给他去了信。他很快邀请我去塞内加尔。在非洲 12 年（科特迪瓦 2 年、塞内加尔 10 年），对我意义非凡。那个时期，我一边和非洲同事共事，一边准备着一篇宗教人类学的博士论文。我研究赛雷尔人的占卜仪式和富拉尼人的牧民仪式，触及了列维-斯特劳斯称之为“深层结构”的层次，萌生了通过跨文化研究找寻普遍原理的想法。后来的互惠人类学，与这个想法也有一定关系。

王铭铭：您谈到了童年遭遇的“元事件”，也谈到从哲学转向人类学的经历。您的这些讲述对这门不断更新的学科而言，意义非凡。您前面也谈到，您的互惠人类学行动，在巴黎遭到排斥，但您坚持下来了。我很好奇您的坚持有什么精神根基？您的“互惠理解”意味着什么？

乐比雄：其实我的求索是智识性的，而非其他。走过童年和青年时期，我找到了属于我的人类学谜题。这既是出给我的谜题，又是每个人生而为人为人面对的谜题，而这道谜题不是别的正是我们自己。人构建自我的过程中，从自我转向他者，再从他者回归自我，身处于与他性相遇的原初体验中。我自己不过是一个例子。如果说谜题是关于自我形成的过程的，那么，音乐便是这个谜题真正的答案，正如莱布尼茨所说，“音乐是心灵的算术练习，心灵在听音乐时计算着自己的不知”。我想知道人类学能否帮我解谜，帮我理解这神秘音乐。某种程度上，列维-斯特劳斯就在做这件事：他寻找交换过程、社会、家庭和神话中的“结构”。他在理论中明确提到音乐与和声，他精心打造的数学模型都证明了他的追求。这也让他用音乐语言研究人类学的雄心变得顺理成章。但他没能把这种体验跨主体关系的“元经历”作为和声的关键。而这一点，在中国的“仁”概念中有完美的表达。据“仁体验”的主张，我们必须将他者纳入自我之中，与他者分享这个自我形成的过程。不仅在个人层面是如此，而且一个群体、国家乃至文明，亦是如此。这个过程中，我们开放自己的概念体系，引入来自他方的概念。如果说列维-斯特劳斯有何失误，那么，这便在于，他和所有西方人类学家一样，忽视了非西方文化的知识模型和概念工具。有鉴于此，我试着找出一种更理性的分析方法，分析“元经历”的现象学数据，找出可以从中得出的理性阐释模型。为此，我借鉴法国数学家雷内·托姆（René Thom）的突变理论。突变是指一个函数发生突变的临界点（时间点/地点）。突变论就是研究“方程解如何受定量参数的影响”。应用到人类学中，这就是将人类社会的一个个体/群体看作方程解，然后找到影响他们的参数，再分析方程解和参数之间的关系。而自我面对他者的“元经历”便是这个模型里不可或缺的参数。我的假设是：任何人类学想要做好描述和阐释，就必须先从自我面对他者的“元经历”出发，为某个社会群体或文化群体建立模型或方程式，进而寻找该方程发生突变的临界点（时间/地点）。假如这样应用突变论可行，接下来的问题就是如何找出“函数的突变节点”

了。而无论我们在什么节点找到，其元参数都会包括“与他者相遇的元体验”。

王铭铭：您寻找文明互动的“关键节点”，并希冀从这类“历史事实”中的他我关系提炼出学术概念来。这当中含有您对殖民主义的反思，但您并不极端，您没有走向人们说的“后殖民主义”，而依旧坚守在人文科学领域。固然，这也没有妨碍您关注“第三世界”的声音。您接续了列维-斯特劳斯的求索，所不同的是，您更真诚地向“遥远的目光”发出邀约……接续您与非洲知识分子的合作，自90年代以来，您与中国学者的合作越来越多了，这里的机缘是什么？

乐比雄：我对他我关系的“元经验”主张，与我在塞内加尔的经历有关。对许多人来说，塞内加尔人是弱小民族。然而我的想法不同。我相信，非洲人拥有灿烂的文明，他们的思想应得到充分尊重。基于这样的看法，我倡导了互惠人类学，也正是带着这样的看法，我与我的中国友人们开始了密切交往。

按说我与中国的关系也是有近代史背景的。我爷爷作为法国越南殖民势力的一分子，曾在广西边疆与清朝军队短兵相接。这是不是我与中国友人进行“互惠”的“元背景”？我认为不是。历史已是现实，我不能改变它。我接触中国，是因为考虑到中国自古是文明交汇互动之地，重新思考普遍性、探寻“互惠理解”的方法，我们应在这片宝贵的文明园地耕耘。

1993年，我得以组织一个漫长的研讨会，它为期23天。研讨会是边走边谈，我们从广州出发，走过西安，到新疆，去吐鲁番，穿越戈壁沙漠到达敦煌，再从莫高窟折返北京，最后我们在澳门结会。同行的有翁贝托·埃科、高夫（Jacques Le Goff）、雷伊（Alain Rey），以及以北大的乐黛云教授为首的一批中国知识分子。在这23天里，我们就“普遍性探索途上的误解”展开讨论，埃科称我们的活动为“寻找独角兽（in search of the Unicorns）”，而我们一路上遇见了众多文化交织转化的事例。

为了进一步推进与中国学者的合作，1997年我来到北京。乐黛云教授把我介绍给您，说您“是位年轻有为的研究者”。经您介绍，我又认识了您的朋友赵汀阳，您介绍他时说，这是“难得的原创哲学家”。我们三个一见如故，相谈甚欢。之后，你们便加入了我们的跨文化和跨主体之旅，它延续至今。

王铭铭：您组织了许多学术研讨活动，1998年我开始参与其中。那年12月，我们去了博洛尼亚大学埃科教授所在的研究所，我提交了一篇有关“天下”观念的论文，借古代世界图式反观近代。2000年，应索乌之邀，跨文化研究院重返非洲，我参与了。次年6月我还到法国访问，到乡村做了考察，并参与法国索邦大学互惠知识国际会议，还在欧盟（布鲁塞尔）跨文化研究国际大会上介绍了自己的田野工作。记得是2005年，跨文化研究院在访问马里廷巴克图（Timbuktu）之后，接受尼赫鲁大学巴尔维尔·阿罗拉校长（Balveer Arora）的邀请，去了印度。我和赵汀阳跟着大家，从果阿出发，途经朋迪榭里再到德里，在亚-非-欧这个地缘政治三角开启跨文化交流。从这些活动中，我收获很大，在一本书^①和若干小文章里记述了自己的感想。而后来我也高兴地得知，2011年，您和索乌选编了那些年跨文化研究文选^②，其中也有我的叙述天下与关系宇宙论的札记。总之，20多年来，我多次参与您组织的活动，得到了机会畅想中国的“世界图式”对人类学的潜在启迪，也得到了机会“周游列国”，感受到了“行”的思想意涵。

乐比雄：在中世纪，长途旅行意味着贵族间达成协议，授权对方按照商定好的行程，跨入自家边境，并深入我们的腹地。我认为这个很有启发，在很大程度上，互惠人类学便是通过“行”深入他人的精神腹地的。

王铭铭：尽管我们努力了，但还是遇到了一些难以解决的问题，比如，难以取得真正共识，便是一例。

乐比雄：对，我们还是遇到了困扰了人文科学很久的问题。首先，就是埃科率先提出的翻译悖论。非欧洲文化出身的学者用自己的目光、评判和文字，回答了维特根斯坦的问题：“我们如何看待来自身处其他文化而完全不懂我们语言游戏的观察者？”那么，反过来是，我们又该如何理解他们呢？埃科提出了第二个问题：“我们该如何翻译诸如穆萨·索乌等当地叙述人独有的语言游戏和语言范畴呢？”这是第一个悖论。

第二个悖论来自我们这一替代性的人类学本身，来自互惠性本身。按照埃科的说法，如果交流无关知

① 王铭铭：《无处非中》，济南：山东画报出版社，2003年。

② Alain Le Pichon and Moussa Sow eds., *le Renversement du Ciel*, Paris: CNRS Editions, 2011.

识,那么,仅仅进行反向研究(非西方人研究西方人)显然不够,也没有意义。然而,如果互惠性成为一种知识模式,我们又将面临新的难题和挑战。人类学作为一门科学,和其他所有科学一样,希望找出人类共享共建的普遍知识。这就是第二个悖论所在:想成为科学知识,就需要研究客体,但互惠性却秉承超主体性(trans-subjectivity)原则。在人类学里,人原是研究对象,但在互惠人类学里,他不再以研究对象的身份出现,转而成了研究者。假如人类学知识是有关研究者的知识,研究双方互为研究者,而非互为研究对象,那么,这种知识会出现什么改变?这也是为什么我们发现,在胡塞尔的主体间性知识(inter-subjective knowledge)的挑战下,互惠人类学面临哲学和人类学双重难题。为了解决它们,我提出“超主体”(trans-subjective)这一概念,并定义它为一种先验的知识。在跨文化项目中,超主体关系实现了文化和集体身份的换位思考。跨文化就是两个主体的相遇,这便是它有别于主体间性的魅力。

王铭铭:与埃科接触,我发现他是少见的博学睿智的学者。任何时候,他都与书本在一起,而这似乎并没有妨碍他与别人在一起逗笑。他的渊博与随性,给我留下极其深刻的印象。从您这我得知,他自1980年代以来便一直支持您的事业,他更像是欧洲跨文化研究院的象征领袖,而您才是执行者。我没有见到二位相互质疑过,但我觉得,二位对于我们共同的事业是有不同的理解的。您的确从结构语言学获得过启迪,但您不像埃科那样,对符号学和语言学问题那么着迷,您似乎更“社会”,更擅长从“交际”中获得满足。

乐比雄:二者之间也不矛盾。“互惠知识”(reciprocal knowledge)就是一个找东西的活动或游戏,它要汇集一组语言游戏或符号,而这些游戏和符号本有不同,因而,我们需要如洪堡所言,根据标识语言体系并将之区分的原理来展开研究。因此,对语言游戏的交互分析十分重要。在一来一往中,互惠知识得以形成。这与富拉尼人的一句俗语相符:“你不能说我认识他,但我们彼此相识。”

王铭铭:然而您似乎对知识更感兴趣,而非符号和语言。

乐比雄:“互识”(mutual knowledge)的一个重要阶段便是“笛卡尔式怀疑”。它原本是哲学上的方法论怀疑,但它后来却启发并影响了人类学方法论,最后成为一种人类学怀疑。胡塞尔在他的《笛卡尔沉思集》中说,少了逻辑和逻辑规范这两个笛卡尔哲学的基石后,这位哲学家没能将普遍怀疑继续推广。胡塞尔表示:应该拿哲学怀疑继续挑战逻辑和规范本身。

踏上人类学苦行僧之旅,寻找两个认知主体之间跨文化的语言游戏和符号,双方做的第一件事就是质疑自己的语言游戏及其应用。而他们也会好奇:这些语言游戏本身是否也在质疑知识的准则?蒯因对亚里士多德的质疑就是这种质疑。反观当下的现实,我们能意识到,我们犯的错比亚里士多德更严重。他不过是拿希腊语作为划分世界的尺度,而我们却极其反常地把全球化等同于强迫他人接受英语霸权和盎格鲁-撒克逊文化霸权。这种所谓的全球化也是一种美国化。最近我和赵汀阳合写了《一神论的影子》,我们只能用“全球语(Globish)”(英语)通信,实在是无助啊!然而,20年的友谊和心灵沟通,却构成另一种“全球化”,它还是有助于我们突破这种“全球语”陷阱。这些便是需要我们自问的核心问题。想要回答它,我们要研究全球化的文字、观念和相关表征,在一步步相互认知中作出调整,清晰地找到欧洲与非欧洲间跨文化知识连接的基准。蒯因曾提到过纽拉特之船(Neurath),认为我们可以一点一点改进我们的概念系统、我们的哲学,同时又继续依赖这个支柱,将它与一个未经概念化的实在进行客观比较。他说:“纽拉特把哲学家的任务恰当地比作水手的任务;他必须一边在海上航行,一边翻修自己的船只。”这便是我们如今的挑战,是人类学必须也有能力解决的问题,也是我们给自己设定的目标:用互惠人类学重建人类学。我们要做操纵平衡的船员,一边操纵这艘语言、文化之船向前行驶,一边依次翻修这艘船上的一片片甲板。通过反复“推敲”,字斟句酌,再辅以他者的视角,我们将完成对自己文字和语言游戏的翻修和再认识。

为了解决问题,我们强调超文化性和超主体性,特别是要寻找互相观察中发现的那些合理模型,找到模型的关键词,以及它们如何来帮助人认知自然、世界和“天”。根据这些文化和语言关键词,我们就能总结出某种文化重视什么样的现象、资源和价值观,进而从研究主体和它们的文化经验中汲取优点,建立

一个“共同的尺度”（common measure）。

王铭铭：那么，这个“共同的尺度”是什么？会不会还是一种新的普遍主义主张？

乐比雄：伟大的语言学家埃米尔·本维尼斯特（Emile Benveniste）曾建议我们思考古典时代“med”这个词根和表示“一切始于判断”的尺度（measure）一词之间的关系。他说，尺度或基准的初始词源不是“测量、度量”（measurement），而是指克己节欲节食，指让人在处理从战争磨难到日常餐饭的人事时，都能保持健康，明辨世事，平衡各种“判断”。古人相信，“能认识美狄亚（所见之物）”的人（hom. Medea eidos 为希腊语：理念；所见之物；除去物质质料后的普遍形式）不是思想家、哲学家或者科学家，而是“调解者”（moderator），这种人不论何时都保证举止得当。Med 这个词根因此和 ius（法律）和 dikè（正义）的语域相同。^①

尺度的这个古典含义，是我所坚持的。我不认为互惠人类学仅仅关涉科学/知识尺度是什么这个问题，更不认为它应以西方文化为标准，我认为互惠人类学就是充任“调解者”的角色。

在当下，兼顾不同文化中各异的规则和基准模型才是重头戏，唯有回归互惠性和相关尺度才能重塑人类知识。

为此，我们必须明确区分超文化性（trans-culturality）和文化间性（inter-culturality）。不同于文化间性，超文化性强调普遍性，它认为“同”是可能的。但与此同时，超文化性意味着，若要更新人类学知识，就要从互惠思考出发，承认差异，集合不同的文化视角（即人们认识世界现实的概念、模型，及想象和表达）。

王铭铭：这听起来像是一种旨在解决长期困扰我们的普遍主义和特殊—相对主义解释之矛盾的努力。然而，关于这一努力的核心，我们又该如何看？

乐比雄：互惠人类学的元方法论根基是“变形理论”（theory of anamorphosis）。这原是流行于 17 世纪的光学游戏，莱布尼茨在《神义论》（*Theodicea*，或《神正论》）曾对其进行哲学运用。这个游戏的原理是哈哈镜的反身性（reflexiveness），曲率不同的镜子相互反射，一边接收上一面镜子的图像，一边将图像进行不同程度的扭曲，再反射给下一面镜子。结果从第一面镜子开始的变形，被一次次再扭曲，最终反倒还原了实物最本真的形态。互惠人类学的变形艺术就是先让某文化充当其他文化的哈哈镜，然后一步步调整这些镜子的排列组合，最后找出互惠知识的共同点。每一方“镜子”都同时扮演观察者和观察对象的角色、也好客地迎接他者的目光和视角。

单凭个人视角和原生文化视角，想要充分、真实地认识这个世界和他者是不可能的。这不仅因为“眼睛看不见自己”（维特根斯坦语），而且也因为我们的习性会扭曲这个世界。这些习性就是光学游戏中形状曲度不一的哈哈镜。在互惠知识的博弈中，玩家和他的拍档必须逐步调整自己的相对位置，直到找到正确基准和位置，达到知识的和谐。

王铭铭：您对于欧洲传统及欧亚之间的文明板块极其关注。您似乎对非洲—亚洲—欧洲构成的这个“三角”有特别高的期待？

乐比雄：每次组织研讨会，我脑子里都浮现非洲、东亚和欧洲学者同处一室、相互切磋的景象。我希望这个“三角”的不同文化能相互折射，导致“变形”，最终恢复原状，达成“平衡”。

王铭铭：我必须感谢您和赵汀阳合作的《一神论的影子》一书^②，是它重新将一群朋友拉在了一起讨论。

乐比雄：此书是由一组对话构成的，在对话中，我们比较了普遍一神论下的西方霸权和中国的天下哲学、跨主体和跨文化关系中的超越性问题。我们也比较了一神与多神，并对此进行东西方的相互阐释。从我的角度看，我们所做的工作是一系列跨文化变形扭曲，其结果，却可以说是某种形象的复原。古人云，经书的翻译者须是“和事佬”，他不光要有知识储备，能找出多样性背后的和谐，与之共鸣，还要挖掘不同版本的经书的共同点。通过围绕一神论的对话，我感到，跨文化修辞学家也应恢复译者“和事佬”的本

^① Emile Benveniste, *Vocabulaire des Institutions Européennes*, II, p. 123, et ss Ed., Paris: De Minuit Paris, 1969.

^② 赵汀阳、乐比雄：《一神论的影子：哲学家与人类学家的对话》，王惠民译，北京：中信出版社，2019年。

来面目。不同于诡辩家艺术，跨文化修辞的和事佬艺术是在历史、语言和文化的多样性中游弋，是在明显的不一致中寻找和谐，是玩转种种语域，是在恰当的时间拨动索尔特里琴弦，让不同文化相遇，找到共同尺度，最终实现超主体的和谐。在《一神论的影子》里，我努力保持着这种“和事佬”的角色。

王铭铭：人们一般把“Transcultura”译为“跨文化研究”。这个翻译似乎也是一种“变形”，这个词中的“Trans-”似乎意味着某种超然于外、等待寻找的“互惠性”，不等于一般所说的“inter-”（间-）或“cross-”（跨-）。在立体感骤然减少的所谓“全球化”时代，人们已经熟悉了“间”“跨”这些形容横向距离和关系的词，对于“Trans-”这个前缀意味的“超”并不是很能够接受。然而您与此不同，在您走过的曲折道路中，您遭遇到了困境甚至冷遇，但您没有放弃过寻找“互惠性”的努力。

乐比雄：“互惠”（reciprocus）在拉丁语里指海洋的运动。风、洋流和潮汐会变，但海水扰动，不断从一个海岸涌向另一个海岸，这则是不变。和逐渐趋同也日渐复杂的科学文化交流相比，Transcultura 毫不起眼，它大部分已被淹没在全球“市场”的喧嚣之中。21世纪，趋同加速，强势市场标准植入，媒体话术千篇一律，在种种冲击下，互惠知识的博弈，遭到了空前巨大的压力。然而，跨文化事业也在复兴中。随着西方霸权统治的趋于结束，跨文化的声浪此起彼伏。20年来，我在风袭和浪涌中坚守，几近顽固地小声拨动互惠知识的和弦，虽日复一日重复演奏同一乐章，共有知识却从未单调。原因兴许是，有别于市场文化的趋同，在知识和语言的互惠游戏中，我们见证了差异的本质。我相信，有了差异的加持，便可以阻止一个世纪前维克多·塞盖伦（Victor Segalen）预言的“地球大危机”——多样性走向衰败。

因而，可以认为，Transcultura 一方面意味着您说的“超然”，另一方面旨在使人们确信，“超然”的前提是承认差异的重要性。各个社会独特的行为、功能细节，看似微不足道，却足以推动知识游戏的实践、成型和进步。正如蝴蝶效应一样，这些底层细节一旦动摇，它们上层的语言和文化甚至可能天翻地覆。在跨文化研究伊始，埃科也说过类似的话：正是这些微乎其微的细节撑起了知识与语言游戏，文化间的差异也正通过这些细节表现。对于我而言，比起一些常见的民族志，马塞尔·普鲁斯特（Marcel Proust）的作品更好地表明，即使是在微观家庭这个小社会中，都能隐约察觉分化的痕迹。

王铭铭：我越来越觉得世界正在变成一个“同而不和”的小人化领域，因而您通过 Transcultura 坚守的“和而不同”信念，无论是对于西方，还是对于东方，抑或是对于南方，都很重要。而您以上所言，似乎还针对了人类学的民族志学。您似乎并不赞赏这门科学的实践者的那种“贴近他者”的号召？

乐比雄：“贴近他者”，有时会导致我们放弃“遥远的目光”。这有正面作用，它让我们相互靠近、准确感知对方。然而，一味靠近也有风险，有负面作用，因为离得太近，人反而会视而不能见、听而不能闻，感官变钝，不能察觉他者的细节。究其原因，是观察者未能把自己过渡到另一个主体身上，也没努力寻找互惠知识。互惠知识就是“超主体性”，不仅是一方对另一方的“参与”，而且是双方的相遇，及这种相遇背后的相互感知和互惠。而这正是 Transcultura 所致力于贴近的境界。我喜欢用“行”来形容贴近境界的努力，而我自己的人生便是一趟旅程。从开始到现在，我这个小小旅人攀过重重树木掩映的坡道，准备穿过前方的隘口，前路漫漫，但我身后辟出的一条小径，渐渐自成风景。这种苦乐参半的心情实在太强烈了。看看面前没有尽头的远方，我们也不过才拐过几个弯道，新辟出的路也短得可怜。于我而言，这段旅程漫漫无止境。从蒙田上溯到希罗多德，西方成百甚至上千年才筑起如今的人文学科。毫无疑问，将其“瓦解”再建互惠知识，慢慢开发这一新概念，使其逐渐成形、整合、自成一派，无疑要花更多时间。究竟什么造就了这条互惠知识之路？是我试图离开、推翻和否定的、层雾弥漫的西方之谷么？如今回望我曾经无比熟悉的那座人性和知识之谷，它遥远甚至陌生。是在隧道出口等我的更大未知？或者是我记忆中，一路走来的每一段经历，是每一次相遇的细节，是那些言语和眼神交汇？或者，是那些与我同行的人，是他们的存在为相互了解打开了大门？

王铭铭：那么，互惠知识或者互惠人类学似乎不再是某种民族志学的诉求了。在民族志的诉求里，去到远方的“到”字是关键，这门学问要求我们长期置身于一地，而您描述的“行”则不同，它似乎意味着一种持续的运动，一种持续的相遇与互惠的运动。

乐比雄：“行”就是一次次遇见的时刻，是四目相交的时刻，是体验跨主体性的时刻（然而为了更加忠实的传达，要避免给它命名，就像不要给神命名一样）。在这个时刻是一边否定自我，一边寻找他者，并从他者身上找到自己；这个时刻是跳出个体自我的时间和历史，走向完全陌生、未知的他者时间。于是，跨文化之“行”不仅要求我们批判和理性分析，而且也要求我们具有诗意理性，更清晰、深入地对各种差异的细节进行理论思考和批判性实践。在“行”中，为数不多的一些瞬间、阶段和节点，给了我们意义，也告知了我们方向。人们从十字路口启程，也在那里相遇、相互收集捕捉认同的符号。那些十字路口、不期而遇和不经意的四目相对推动了故事的发展。对视很重要，不仅是对方眼神（looks），我们也要端详他的文化面相（faces），即所在社会的视野，还要欣赏它的美学。美学是一个社会的面相（faces，外在表现。也就是我们口中的外貌 appearances、古法语中的“视野”一词），它向全世界和他者展示自己的社会。想要了解一个社会，必须了解其美学：它的纪念碑、城市风格、自然风貌；它的语言、仪式、与神/圣的关系甚至是音乐特点，拜占庭文明的希腊人美其名曰：音乐文明。了解一个社会，不是看它有什么，而是找到这个社会的“选择/决定”，要看这个社会选择感知什么、它的视野里能看到什么；要看到这个社会批判什么、又怎么分析、做决定、下判断。

王铭铭：您从记忆升华出一种对“遥远的目光”的邀约，您办跨文化研究院的初衷之一，是协助非西方学者研究西方，而从您刚才的叙述看，过去这些年，您的想法似乎产生了一些变化，比如，您对与中国学者平等对话的期待，好像提高了很多。当然，您有一点彻底没有变。您一贯坚持以“遥远的目光”为视角，重新审视您的西方自我。可以这么说吗？

乐比雄：“眼睛看不见自己”，了解自我只能借助他者，通过他者眼中的投影来实现。毫无疑问，我如果说有什么“跨文化事业”，那么，这与我对西方世界正面临着危机的感受的确是直接相关的。危机恶化的初症状就是视野上的混乱，我们对外展现的面相开始变得朦胧不清。这种危机表现在感性、伦理和美学领域的凌乱不堪，表现在经济政策背后纯经济秩序——数字定律的混乱（即亚里士多德和柏拉图反对的、对民主原则的背离）、表现在“市场文化”利用政治遥控美学和文化生产，也表现在它制造一些标准，时时刻刻框住我们的生活。这些标准抹杀一切陶醉与狂喜，否定一切高雅与风度，鄙视一切神圣之物——从文学到音乐，从城市的面貌、商业化的当代艺术。当下，西方的面相愈发模糊不堪。残酷而可怕的回传图像不仅倒映出西方的败落，也照清了我们如今的面孔：我们像个狂热的自恋患者，沉湎于历史、艺术和文学曾经的辉煌。在他者的镜子里，我们看到了自己的真实面貌，它已然开始斑驳模糊，甚至连它的文字和符号都在悄然褪色。

然而我必须说，全球化不仅是危机，也是转机。它让我们可以靠近天边最遥远的文化，甚至还能接收它们的反馈。我便看到，“他者们”利用舶来的科技革命摆脱了帝国主义，凭借自己的聪明智慧和商业头脑，从市场经济的全球化中受益，无需再看西方霸权的眼色。与“他者们”恰恰相反，我们西方躺在霸权主义的摇椅上逐渐闭目塞听，感知不到“遥远的目光”。“遥远的目光”曾是列维-斯特劳斯笔下西方文化独有的特权，而今天已不再是这样的了。他者的目光可以从市场文化的疯狂车轮下，挽救我们惨遭腐蚀和抛弃的历史遗产。透过互惠知识的棱镜，学习他者的知识模式，借助于此，我们可以更好地解决全球化和趋同性的问题。

王铭铭：您的这一主张，也很值得中国学者借鉴。我们当下的知识状况似乎是，“遥远的目光”稀缺……我们从学术史，到人生史，再到互惠观点，接着还谈了不少对现实世界的回应，从中，我学到很多，更觉得这样的对话可以不断继续下去。然而，我们总需要给一个阶段一个结尾，因而，这次我们就此别过。感谢您的耐心和慷慨。

（本对话由外交学院研究生王博华翻译，特此致谢）

（责任编辑：周奇 见习编辑：朱颖）